

**Christoph Lienkamp**

## **Religion und Kirche in Kolumbien**

Auch ein Beitrag zu dem scheinbar sehr begrenzten Thema der Religions- und Kirchengeschichte Kolumbiens im 20. Jahrhundert bedarf methodologischer Vorüberlegungen, um nicht in lediglich vordergründiger Manier einige «Fakten» aus anderweitig einschlägigen Veröffentlichungen zusammenzutragen. Zunächst ist die Eingrenzung des Themas nicht unproblematisch, was sowohl den geographischen Raum als auch den historischen Zeitraum dieser Untersuchung angeht. Der nationalstaatlich begrenzte Raum dessen, was wir heute als Kolumbien bezeichnen, hat sich erst im letzten Jahrhundert so gebildet. Religionsgeographisch (Hoheisel 1987) gesehen, partizipiert dieser Raum jedoch an sehr verschiedenen, Staatsgrenzen übergreifenden, religionsgeschichtlich bedeutsamen Räumen wie der Karibik, dem Amazonas und den Anden. Von daher scheint es zunächst fragwürdig, einen so divergierenden Raum wie das Staatsgebiet Kolumbiens religionsgeschichtlich zu betrachten. Auch in der kirchengeschichtlichen Betrachtungsweise bietet es sich aus verschiedenen Gründen an, Kolumbien in einem größeren Kontext zu betrachten. Viele Autoren behandeln dieses Land zusammen mit Venezuela (Roux 1995; Levine 1981).

Auch die Begrenzung des zeitlichen Rahmens auf das 20. Jahrhundert scheint religions-, kirchen- und theologiegeschichtlich nicht sinnvoll, da die religiösen Transformationsprozesse in Kolumbien vielfach ihren Anfang vor dem 20. Jahrhundert genommen haben. Eine andere Limitierung dieser Arbeit ergibt sich aus dem wenigen religionsethnologischen Material zur gegenwärtigen religiösen Situation der indigenen Völker und der Afrokolumbianer. Untersuchungen zu jüdischen und asiatischen Religionen in Kolumbien sind kaum anzutreffen, ganz zu schweigen von solchen zu Entwicklungen neuer religiöser Bewegungen. Trotz dieser Beschränkungen sollen im folgenden einige Grundinformationen zur Religions- und Kirchengeschichte Kolumbiens gegeben werden.

### **1 Zum Verhältnis von Religion und Politik in Kolumbien: Grundlinien der Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert**

Die meisten Untersuchungen, die sich mit der Geschichte der katholischen Kirche Kolumbiens befassen, der ca. 94 % der Bevölkerung zugerechnet werden, konzen-

trieren sich auf zwei zentrale Momente: Das eine ist das Verhältnis von Religion und Politik, genauer das Verhältnis der katholischen Bischöfe und des Kirchenvolkes zu den zentralen Politikfeldern, insbesondere den Parteien, das andere sind die enormen Veränderungen, welche die Kirche Kolumbiens und Lateinamerikas vor allem infolge der lateinamerikanischen Bischofsversammlung, die im Jahre 1968 im kolumbianischen Medellín stattfand, erlebte.

Um die Bedeutung des Verhältnisses von Religion und Politik und der sich später daraus ergebenden Konflikte zu verstehen, sei ein kurzer historischer Rückblick ins 19. Jahrhundert gestattet. So schreibt Alfredo Gómez Muller (1993: 98):

In Kolumbien, wie in vielen anderen Ländern des südamerikanischen Kontinents, ist das 19. Jahrhundert ein Jahrhundert der Definitionen. Das Konglomerat von Menschen, das im Jahre 1820 die Unabhängigkeit erkämpft, muß zunächst als Nation definiert werden. Die Politik, die durch die Machthabenden privilegiert wird, um diese Aufgabe durchzuführen, neigt so zu der Definition einer neuen Institutionalisierung und Schaffung neuer Organisationsmodelle der Gesellschaft. Ein solches Projekt setzt jedoch eine bestimmte Interpretation des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte voraus; daher erscheint die Definition der Ideen und Werte, die das gesamte Projekt der Neukonstruktion wiedergeben, während des ganzen Jahrhunderts als wesentliche Dimension dieses Prozesses.

Der Streit um diese Definitionen wird zunächst auf der ideologischen, dann auch auf der machtpolitischen Ebene — mit den Folgen der für Kolumbien so kennzeichnenden Gewalt (*violencia*)<sup>1</sup> — ausgetragen. Die vorherrschende gegenreformatorische Theologie, die auch vom französischen Traditionalismus beeinflusst war, nahm in diesem Konflikt Partei gegen das Erbe der liberalen, rationalistischen und humanistischen Tradition der Aufklärung. Dieser Konflikt von Tradition und Modernität manifestierte sich im Verlaufe der weiteren politischen Entwicklung im Zusammenstoß zwischen der Kirche, die im allgemeinen der Konservativen Partei sehr nahe stand, und der Liberalen Partei. Diese etwas schematisierende Gegenüberstellung trifft die historische Realität jedoch nicht ganz, denn weder die Parteien noch die Kirche waren völlig homogen.

Der wirkliche Kern des Konfliktes jedoch, der als solcher in den Augenblicken höchster Polarisation sichtbar ist, steckt im Antagonismus zwischen dem Projekt der «Christlichen Republik», das sich auf ein theologisch-politisches, theokratisches Modell stützt, und dem republikanisch-liberalen Projekt, das

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Aufsätze von John Green («Kolumbianische Volksbewegungen und Massenmobilisierungen»), Sabine Kurtenbach («Guerillabewegungen in Kolumbien») und Roland Ziss («Gewalt in Kolumbien: eine Gesellschaft im Notstand») (in diesem Band).

auf dem Prinzip der Volksherrschaft beruht und sich auf die «Theologie der Aufklärung» stützt (Gómez Muller 1993: 99).<sup>2</sup>

So machte Kolumbien im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert eine Entwicklung durch, die der Europas in der Neuzeit ähnlich war. Das Europa des 17. und 18. Jahrhunderts zog allerdings die Konsequenz, einer solchen politischen Theologie mit Hilfe des republikanisch-liberalen Staatsprojekts trotz mancher Rückschläge eine Absage zu erteilen und damit den Religionskonflikt zu befrieden, während im Kolumbien des 19. und 20. Jahrhunderts dieser Konflikt um die beiden Staatsmodelle noch voll im Gang war. Doch nicht nur die Konservativen, sondern auch die Vertreter der liberal-republikanischen Idee bemühten sich um eine theologische Fundierung ihrer politischen Einsichten. Sie konnten dabei auf Theologen wie Juan Fernández de Sotomayor oder José Celestino Mutiz oder den Philosophen José Félix de Restrepo zurückgreifen, deren Position im wesentlichen darin bestand, der natürlichen Vernunft des Menschen eigene Rechte zuzugestehen. Archaische Formen des religiösen Denkens und entsprechende archaische Formen der politischen Organisation der Gesellschaft sollten gegen neue Formen der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik bzw. von Glaube und Vernunft ausgetauscht werden. Sowohl die Verfassung der Ersten Republik (1811) als auch die der Zweiten Republik nach der Befreiung von der Kolonialherrschaft, die von der Mehrzahl des katholischen Klerus unterstützt wurde, nahmen diese Ideen auf. Doch der Kampf der konservativen Kreise gegen diese theologisch-politischen Ideen und ihre institutionelle Verankerung hörte nicht auf, sondern verstärkte sich, und dies vor allem auf dem Feld der Bildungspolitik. Mit Berufung auf ihr Wissen um den Menschen sollten die gebildeten Klassen, die später auch die politische Verantwortung im Staat wahrnehmen, weiterhin durch die Kirche und ihre Vertreter ausgebildet werden. Katholische Prinzipien und katholische Moral sollten weiterhin in Geltung bleiben. Ein ideologischer Machtkampf, der für die Geschichte Kolumbiens des 19. und große Teile des 20. Jahrhunderts bestimmend war, zeichnete sich ab.

Die Tendenz zur Polarisierung des Konflikts ließ im theologischen und im politischen Bereich den Positionen, welche die Kompatibilität des Christentums und des liberalen Republikanismus bejahten, praktisch keinen Raum (Gómez Muller 1993: 118).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Hans-Joachim König in seinem Aufsatz über Staat und staatliche Entwicklung in Kolumbien (in diesem Band).

<sup>3</sup> Das Zitat wurde sinngemäß geändert, da es an der angegebenen Stelle wohl einen Übersetzungsfehler beinhaltet.

Erst ab den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts schien eine Veränderung einzutreten. Von diesem Zeitpunkt an begann die kolumbianische kirchliche Hierarchie sich von ihrem vorrangigen Ziel der Bekämpfung von Liberalismus und inzwischen auch Sozialismus zu verabschieden und auf eine größere Akzeptanz der Demokratie hin zu bewegen. Von daher wird auch die chronologische Periodisierung der kolumbianischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts gerechtfertigt: Bis 1930, von 1930 bis ca. 1957, 1957 bis 1969 und von 1969 bis in die Gegenwart. Das Jahr 1930 markierte im übrigen parteipolitisch den Machtwechsel von der Konservativen Partei, die über ein halbes Jahrhundert regiert hatte, zur Liberalen Partei.

Zunächst ließ sich jedoch mit der Wahl der Liberalen Partei eine Reihe von explizit antiliberalen, antikommunistischen und antiprotestantischen Äußerungen von katholischer Seite beobachten. Diese erreichte ihren Höhepunkt in der Krise von 1948 und den folgenden Jahren massiver Gewalt.<sup>4</sup> Zu Beginn des Bürgerkriegs interpretierten bischöfliche Stellungnahmen Gewalt als legitime Selbstverteidigung gegenüber der liberalen Kampagne gegen die Religion. Aber das Ausmaß der Gewalt brachte viele Bischöfe zum Einlenken. Darüber hinaus stellten sie sich die Frage, ob Kolumbien eine zivilisierte und christliche Nation (*un pueblo culto y cristiano*) sei. Eine kleine Gruppe unter der Führung des Erzbischofs von Bogotá, Mons. Ismael Perdomo, lehnte es allerdings ab, im politischen Kampf für eine der Parteien Stellung zu nehmen. Doch sowohl in der Frage der innigen Verbindung von Staat und Kirche als auch in der der Ursachen der Armut nahmen die katholischen Bischöfe mehrheitlich weiterhin die traditionelle Position ein.

Die Gewaltperiode fand 1957 im Pakt der Konservativen und Liberalen Partei, der von der Kirche begrüßt wurde, ein vorläufiges Ende. Einschneidender war jedoch die Herausforderung für die Kirche, die in den sechziger Jahren mit den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem Auftreten und Tod des Priesters Camilo Torres und der Medellín-Konferenz auf sie zukam. Alle drei Momente sind in ihrem inneren Zusammenhang zu betrachten. Das Zweite Vaticanum (1962-1965) brachte weltkirchlich unter anderem die Öffnung zu Demokratie und Pluralität, die vorrangige Teilnahme am Leben der Armen und die größere Autonomie der Laien. Camilo Torres wies die Kirche durch sein radikales Engagement auf Seiten der Armen auf die soziale Verantwortung, auf die «Strukturen der Sünde» hin. Die demokratische Öffnung und soziale Sensibilisierung wurde von der zweiten lateinamerikanischen Bischofskonferenz im kolumbianischen Medellín im Jahre 1968 in ihre Beschlüsse aufgenommen und übt bis heute eine starke Wirkung in ganz Lateinamerika, besonders auch in Kolumbien, aus.

---

<sup>4</sup> Vgl. die Pastoralbriefe vom 6. Mai und 29. Juni 1948.

Die Bedeutung der zweiten gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín ist mit der des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Weltkirche vergleichbar. Medellín kann als Versuch des Eingehens der katholischen Kirche auf die spezifischen Probleme des Kontinents und ihrer Deutung «im Lichte des Evangeliums» gesehen werden. Darüber hinaus ging es darum, eine spezifische, nicht der europäischen Theologie entlehnte Identität zu formen. Wie anders die Kirche in Medellín das Verhältnis von Religion und Politik bestimmte, läßt sich zum Beispiel mit folgendem Text verdeutlichen:

Der Frieden ist vor allem Werk der Gerechtigkeit. Er setzt voraus und erfordert die Errichtung einer gerechten Ordnung, in der sich die Menschen als Menschen verwirklichen können, in der ihre Würde geachtet wird, ihre legitimen Erwartungen befriedigt werden, ihr Zugang zur Wahrheit anerkannt und ihre persönliche Freiheit garantiert wird. Eine Ordnung, in der die Menschen nicht Objekte, sondern Träger ihrer eigenen Geschichte sein sollen. Dort also, wo es ungerechte Ungleichheiten zwischen Menschen und Nationen gibt, wird gegen den Frieden verstoßen.

Darum ist der Frieden in Lateinamerika nicht das einfache Ausbleiben von Gewalttaten und Blutvergießen. Die von den Machtgruppen ausgeübte Unterdrückung kann den Eindruck vermitteln, Frieden und Ordnung zu erhalten, ist aber in Wirklichkeit der dauernde und unvermeidliche Keim der Rebellion und der Kriege.

Den Frieden erlangt man nur, indem man eine neue Ordnung schafft, die eine vollkommene Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt. In diesem Sinne ist die ganzheitliche Entwicklung des Menschen, der Schnitt von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen, der neue Name für Frieden (DM 1968: 35).

Diese Passage hatte unter anderem für das Verhältnis der Kirche zu den Konflikten in der Gesellschaft Kolumbiens Signalwirkung. Doch der Enthusiasmus, der mit dem 1969 erschienenen Dokument der kolumbianischen Bischofskonferenz «*La iglesia ante el cambio*» («Die Kirche angesichts des Wandels») ausbrach, schlug bei den progressiven Kräften mit dem Erscheinen der nachfolgenden Erklärungen «Gerechtigkeit in der Welt» und «Christliche Identität im Handeln für Gerechtigkeit» in Enttäuschung um. Während «*La iglesia ante el cambio*» die sozialen Probleme offen ansprach und soziologische Analysen aufnahm, überwog in der Zeit danach wieder die Skepsis gegenüber den Gefahren eines «Soziologismus». Diese Skepsis wurde von «*La iglesia ante el cambio*» noch nicht geteilt, im Gegenteil: In sehr offener Weise wurde die Aufgabe erteilt, den Geistlichen ein genaueres und objektives Verstehen der gegenwärtigen lateinamerikanischen und kolumbianischen sozialen und ökonomischen Probleme zu ermöglichen und ihnen den Zugang zu Informationsquellen und wissenschaftlichen Disziplinen zu verschaffen, durch die sie sich mit den theoretischen Modellen für die Entwicklung ihrer Länder vertraut machen konnten. «In dieser Weise erfüllen sie ihren priesterlichen Dienst und können

sich mit größerer Genauigkeit und Ernsthaftigkeit den Realitäten der gegenwärtigen Welt zuwenden.» (Conferencia Episcopal de Colombia 1969: 39).

In diesem Zusammenhang ist das Treffen einer Gruppe von fünfzig Priestern aus ganz Kolumbien und den anderen lateinamerikanischen Ländern zu erwähnen, die in ihrer Weise versuchten, die Situation in Kolumbien mit Hilfe der Erklärung «*Gaudium et Spes*» des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Beschlüssen der Bischofsversammlung des CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*), der seinen Sitz in Bogotá hat, in Medellín zu verstehen (Dussel 1988: 318). Das sogenannte Dokument von Buenaventura war äußerst behutsam und bestand im wesentlichen aus Zitaten der Konzilskonstitution und den genannten Beschlüssen. Die Analyse der Situation in Kolumbien läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die tragische und leidvolle Lage der Unterentwicklung, in der sich Kolumbien befindet, das geschichtliche Produkt wirtschaftlicher, politischer, kultureller und gesellschaftlicher Abhängigkeit ist. Das Engagement in dieser sogenannten Golconda-Gruppe, die nach dem Landgut benannt wurde, auf dem sich die Priestergruppe im Juli 1968 zum ersten Mal traf, bestand in der Mitarbeit bei der politischen Bewußtseinsbildung der Bürger und in der Teilnahme an den verschiedenen Formen des revolutionären Engagements gegen Imperialismus und neokoloniales Bürgertum.

Trotz dieser divergierenden Entwicklungen hat sich die Linie von Medellín letztlich durchgesetzt und in den letzten Jahren ihren Niederschlag in einer integralen Sozialpastoral gefunden, bei der «die Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse der sozial Ausgegrenzten neben der Sakramentenpastoral steht» (Ring-Eifel 1994: 531). Diese steht im Kontext einer umfassenden pastoralen Erneuerung, welche die Volkspastoral, die Familie, die Jugend, die Laienbewegung und die Führungsschichten umfaßt (Weber 1977: 139-204).

Auch das Verhältnis zwischen Kirche und Politik hat sich entspannt. «Daß die Kirche als Sachverwalter aller gesellschaftlichen Gruppen angenommen wird, beweist auch die Tatsache, daß Pfarrer und Bischöfe in den vergangenen Jahren häufig als Vermittler zwischen Regierung und Guerilla-Gruppen von beiden Seiten akzeptiert wurden (Ring-Eifel 1994: 531) und auch als Verfechter indigener und allgemeiner Menschenrechte gesehen werden, wie es in der Besetzung des Sitzes der kolumbianischen Bischofskonferenz im Juli 1996 und in der Bedrohung kirchlicher Mitarbeiter, die sich für die Einhaltung der Menschenrechte einsetzen, zum Ausdruck kommt.

Wir brechen an dieser Stelle unseren kurzen Einblick in das Verhältnis von Religion und Politik im Kolumbien des 20. Jahrhunderts ab und wenden uns den typischen Ausgestaltungen des kirchlichen und religiösen Lebens, speziell im Rahmen

unserer Darstellung der kirchen- und religionsgeschichtlichen Entwicklung im 20. Jahrhundert, der Volksreligiosität zu.

## 2 Volksreligiosität

Früher war die Volksreligiosität ein Stiefkind religionswissenschaftlicher und vor allem theologischer Forschung und kirchlicher Aufmerksamkeit. In den letzten Jahren hat man die Bedeutung der Phänomene von Volksreligiosität oder Volksfrömmigkeit (*religiosidad popular*) verstärkt in den Blick genommen. Dies gilt insbesondere für die Menschen in den Ländern der Dritten Welt, deren religiöse Lebendigkeit säkularisierte Europäer, aber auch Theologen und Religionssoziologen häufig in Erstaunen versetzt. Gerade Religionssoziologen, die im westlichen Kontext häufig dem Säkularisierungsparadigma folgen, verfehlen mit ihren Deutungskonzepten die Transformationsprozesse religiöser Institutionen und Ausgestaltungen religiösen Lebens (Lienkamp 1990).

Dies gilt auch und vor allem für die enormen Veränderungen im lateinamerikanischen Katholizismus. Es zeigt sich dabei, daß es eine Eigendynamik religiösen Lebens gibt, die nicht allein auf Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik oder Religion und Gesellschaft zurückgeführt werden kann. Natürlich hat beispielsweise die Urbanisierung — gerade in Lateinamerika — Folgen für die Ausgestaltung religiösen und kirchlichen Lebens, aber es gibt eine religiöse Kreativität, die nicht allein in Abhängigkeit von solchen gesellschaftlichen Transformationen bestimmt werden kann. Der Reichtum an Formen der Volksreligiosität ist für den kolumbianischen Katholizismus kennzeichnend. Neben indigenen und spanischen sind in den Küstengebieten afroamerikanische und in einigen Fällen über Spanien importierte islamische Einflüsse zu finden, die auf die maurische Zeit auf der iberischen Halbinsel zurückgehen. Wilfried Weber hat zahlreiche Ausdrucksformen dieser Volksreligiosität herausgearbeitet, wobei neben den Wallfahrten, der Heiligen- und Marienverehrung dem Bild des gekreuzigten und leidenden Heilands große Bedeutung zukommt. So vielfältig wie die religiösen Ausdrucksformen sind auch die dahinterstehenden Motivationen. Sie reichen von materiellen über geistige Interessen bis hin zu rituellem Ausdruck von Gefühlen wie Dank und Angst (Weber 1977: 39-41). Häufig handelt es sich auch um eine Mischung verschiedener Motivierungen, die es erschweren, zu einem ausgewogenen Urteil zu kommen. Die Konferenz von Puebla, die sich in sehr differenzierter und ausführlicher Weise mit dem Phänomen der Volksreligiosität auseinandersetzt (DP 1979: 225-230), warnte auch vor übereilten Urteilen. Sie formulierte allerdings eine Kritik an der katholischen Volksfrömmigkeit

in Lateinamerika, die das Verhältnis zu den indigenen und afroamerikanischen Traditionen zum Gegenstand hatte:

Diese katholische Volksfrömmigkeit hat in Lateinamerika entweder noch nicht in angemessener Weise oder auch gar nicht die Evangelisierung einiger autochthoner Kulturgruppen oder Gruppen afrikanischen Ursprungs verwirklichen können, die ihrerseits sehr reiche Werte besitzen und in denen «Samenkörner des Wortes» vorhanden sind, die auf das lebendige Wort warten (DP 1968: 226).

### 3 Indigene und afrokolumbianische Religiosität

Die von Indigenen und Afrokolumbianern ausgeübten und durch sie beeinflussten Kultformen verdienen eine eigene religionswissenschaftliche Betrachtung. Zum großen Teil handelt es sich bei diesen Kulturen infolge der jahrhundertelangen Missionierung um synkretistische Mischformen, in denen eine klare Trennung zwischen christlichen und indianischen bzw. afroamerikanischen ursprünglichen Formen kaum möglich ist. Der amerikanische Religionssoziologe Benjamin E. Haddox führt in seinem Buch *Sociedad y religión en Colombia* Charakteristika dieser Synkretismen an. Dabei erweist sich zum Beispiel der alte Glaube der Chibchas, dem bei der Ankunft der Spanier wohl bedeutendsten Indianervolk, als weiterhin wirksam, so zum Beispiel in der Betonung der Sakralität hochgelegener Orte, Bergspitzen oder ehemaliger Kultstätten, die heute vielleicht auf andere Weise, aber weiterhin verehrt werden. Auch werden dem katholischen Priester, ähnlich wie dem *Xequé* der Chibchas, häufig magische Kräfte zugeschrieben.

Aber auch andere indigene Gruppen wie die Kogi, die Páez oder Aruacos, deren Anteil an der kolumbianischen Bevölkerung allerdings lange nicht so groß wie der der indigenen Bevölkerungsgruppen in Ländern wie Guatemala oder Bolivien ist, pflegen weiterhin ihre Riten, und je nach Intensität des Kontaktes mit der weißen oder Mestizenkultur bzw. mit der christlichen Mission haben sich religiöse Mischformen herausgebildet. Dabei besinnen sie sich zunehmend auch auf ihre religiös-kulturellen Wurzeln und Werte und entsprechen damit einer Entwicklung, die dem Indianersein in weiten Teilen Kolumbiens seine negativen Vorzeichen genommen hat. So konnten zum Beispiel die religiösen Führer (*mama*) der Aruacos ihre Stellung in den politischen Indianerorganisationen behaupten. Im Zuge dieses Bewußtwerdungsprozesses der indigenen Gruppen wurden auch einige Studien zu ihrer aktuellen religiösen Situation verfaßt (Schlegelberger 1995: 45-61, Restrepo 1992: 209-318), die davon Abschied nehmen, die religiöse Kultur dieser Völker lediglich in Filmen und Museen repräsentiert zu sehen, sondern die die realen Transformationsprozesse ihrer religiös-kulturellen Werte analysieren (Schlegelberger 1995: 9).



Eine weitere religiöse Minderheit bilden die Afrokolumbianer. Ca. 5 % der kolumbianischen Bevölkerung wird ihnen zugerechnet. Diese Bevölkerungsgruppe lebt hauptsächlich an der karibischen Küste und im Chocó-Gebiet (Weber 1977: 50).<sup>5</sup> Während die afroamerikanische Religiosität im Zuge des Bewußtwerdungsprozesses der Afroamerikaner Lateinamerikas und der Karibik bereits in den kolumbianischen Nachbarländern Brasilien, Ecuador, Venezuela und der Karibik Gegenstand zum Teil ausführlicher Untersuchungen war, ist dies, soweit ich sehe, für Kolumbien in dieser Weise bisher nicht geschehen. Dabei muß davon ausgegangen werden, daß die afroamerikanische Religiosität — wie in Brasilien und in der Karibik — auch in Kolumbien konstitutives Element der lateinamerikanischen Religiosität ist (Dussel 1988: 16). In der religiösen Praxis vermischten sich afrikanische Elemente mit christlichen. Die dabei entstehenden Synkretismen fanden ihren Ausdruck in den Küstengegenden beispielsweise als Angst vor dem «bösen Blick» (*mal de ojo*) und im Chocógebiet nahe der Pazifikküste z. B. in einem rückwärts gebeteten *Vater unser* als Schutzmittel gegen Zauberei (Weber 1987: 43). Im Südchocó gibt es noch viele Medizinmänner und Heilerinnen, die Naturheilkunde, afrikanische Magie und christliche Elemente miteinander verbinden (Zier 1987).

Eine schon im Vorfeld der vierten gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz von Santo Domingo (1992) einsetzende Reflexion über eine Pastoral der Afroamerikaner und damit ein intensiveres Studium der religiös-kulturellen Werte der Afroamerikaner hat auch in Kolumbien begonnen. Zu diesem Thema fand vom 19. bis 21. März 1981 in Cartagena eine bedeutende Konferenz (*Encuentro de Pastoral Negro*) statt, und es ist zu konstatieren, daß die Fortschritte bei der Inkulturation der christlichen Verkündigung unter den Afroamerikanern bemerkenswert sind. «Nach anfänglichen Widerständen des überwiegend weißen einheimischen Klerus konnten vor allem in der Arbeit mit den Afroamerikanern Formen des inkulturierten Gottesdienstes gefunden werden, die auch in anderen Ländern Lateinamerikas als vorbildlich gelten» (Ring-Eifel 1994: 531).

#### **4 Protestantische Kirchen und Sekten in Kolumbien und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche**

Der lateinamerikanische Protestantismus blieb lange ein marginales Phänomen, obwohl im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine große Zahl europäischer, zum Teil evangelischer Migranten nach Brasilien, Uruguay, Argentinien und Chile

---

<sup>5</sup> Vgl. den Aufsatz von Peter Wade über die Schwarzen, die Schwarzenbewegungen und den kolumbianischen Staat (in diesem Band).

gekommen war und sich freikirchliche und überkonfessionelle Missionsgesellschaften ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ausbreiteten. Die Kritik des Protestantismus am herrschenden Katholizismus, sein Engagement für die Religionsfreiheit, für die Trennung von Staat und Kirche und für den wirtschaftlichen Liberalismus sicherte ihm den Schutz der Liberalen, Intellektuellen und Politiker. Dennoch blieben die Protestanten eine kleine Minderheit von Leuten aus der Mittel- und Oberschicht. 1916 waren lediglich 170 527 Lateinamerikaner Protestanten (Bizeul 1995: 27). Mehrere protestantische Missionsgesellschaften teilten ohnehin die Meinung, der ganze Kontinent sei bereits evangelisiert worden. Lateinamerika tauchte deswegen 1910 nicht mehr im Missionsfeld der *World Missionary Conference* von Edinburgh auf. Erst die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika aktive Pfingstbewegung brachte eine rasche Zunahme des gesamten protestantischen Bevölkerungsanteils in den dreißiger Jahren und mehr Vielfalt in die religiöse Landschaft des Kontinents. In der Nachkriegszeit wuchs die protestantische Bevölkerung sogar schneller als die Gesamtbevölkerung Lateinamerikas. Heute breitet sich die Pfingstbewegung mit einer erstaunlichen Geschwindigkeit vorwiegend in den armen Bevölkerungsschichten Lateinamerikas aus, und die neopfingstliche bzw. charismatische Erneuerungsbewegung gewinnt ihre Anhänger vorwiegend in der Mittelschicht, mit der Folge einer weiteren Zunahme der Anzahl der Protestanten.

Eine ähnliche geschichtliche Entwicklung vollzog der Protestantismus auch in Kolumbien. Im Jahre 1926 wurde eine Bibelgesellschaft in Bogotá gegründet. Die verschiedenen liberalen Regierungen öffneten sich dem Protestantismus und erhofften sich von ihm eine Opposition gegen den hegemonialen Katholizismus (Roux 1995: 409). Die Liberalen sahen in den Protestanten die Träger der ökonomischen und politischen Moderne. 1966 ging man von einer Zahl von 200 000 Protestanten in Kolumbien aus. Trotzdem repräsentierten sie nur 1 % bis 1,5 % der Bevölkerung. Ihre Zunahme vollzog sich hauptsächlich in den armen Sektoren und denen der Mittelklasse in den städtischen Zonen (Roux 1995: 409).

Im Jahre 1946, mit der Rückkehr der Konservativen an die Macht, begann ein politischer und kirchlicher Kampf gegen den Protestantismus, dem vorgeworfen wurde, antipatriotisch und zerstörend auf die Nation zu wirken. Nach der *Confederación Evangélica de Colombia* wurden in dem Zeitraum von 1949 bis 1959 116 Personen wegen ihres protestantischen Glaubens getötet, 270 Schulen auf Anordnung der Regierung oder durch gewaltsame Aktionen geschlossen und 60 Kirchen zerstört (Goff 1968). Doch die eigentliche Herausforderung für die Hegemonie der katholischen Kirche bestand nicht in den historischen protestantischen Kirchen, sondern — und auch für die evangelischen Kirchen — in den zahlreichen Gruppen der Pfingstbewegung, die nach vagen Schätzungen inzwischen ca. 75 % der protestantischen

Bevölkerung in Lateinamerika ausmachen soll. Trotz deren teilweise aggressiven Missionsmethoden darf man nicht darüber hinwegsehen, daß der Ursprung dieser Bewegung, die sich unabhängig von allen Großkirchen entwickelte, im Jahre 1906 während einer Gebetsversammlung in einem alten, heruntergekommenen Lagerhaus in Los Angeles (USA) lag. Diese Versammlung wurde von einem arbeitslosen Afroamerikaner geleitet und brachte arme Weiße, US-Afroamerikaner und in den USA lebende Mexikaner zusammen.

Häufig traf in Kolumbien ein protestantischer Missionsgeist, der sich zum Teil militant gebärdete, auf eine zwar von vielen Problemen bedrohte, aber immer noch mächtige katholische Kirche, die ihre Jahrhunderte alten Rechte streng verteidigte. Übertrieben scharfe Reaktionen von beiden Seiten, vor allem in der Schulfrage, in welcher die katholische Kirche Kolumbiens dank des Konkordats mit dem Vatikan von 1887 und des Missionsabkommens vom 29. Januar 1953 großen Einfluß hatte, sorgten für eine verstärkte Kampfabstimmung. Unter diesen Umständen ist es wohl nicht verwunderlich, daß die ökumenische Bewegung bis heute ganz in den Anfängen steckt. Erst langsam scheint sich ein Umschwung anzubahnen. Fruchtbare gestaltet sich dabei das Verhältnis zu den protestantischen Großkirchen — Lutheranern, Anglikanern und Presbyterianern. Das Verhältnis zu den Sekten ist dagegen nach wie vor stark belastet, wenn auch offen ausgetragene Auseinandersetzungen seltener geworden sind. Der Druck der Sekten hat jedoch auch konservative Kirchenkreise die Einsicht gewinnen lassen, daß eine pastorale Erneuerung erforderlich sei.

## 5 Jüdisches Leben in Kolumbien

Vergleichbar zur Entwicklung Gesamtlateinamerikas, wo neben Argentinien nur Mexiko einen größeren jüdischen Bevölkerungsanteil aufweist, ist die jüdische Präsenz in Kolumbien zahlenmäßig sehr gering. Dabei sind für ein Ansteigen des jüdischen Bevölkerungsanteils die Einwanderungen der dreißiger und vierziger Jahre dieses Jahrhunderts, die aufgrund von Verfolgungen in Europa und der Situation in Nordafrika stattfanden, bedeutsam. Die Zahl der jüdischen Einwanderer nach Kolumbien betrug von 1937 bis 1947 5 000 (Elkin 1996: 144). In diese Zeit fällt auch die Gründung von bedeutenden jüdischen Gemeinden wie der *Asociación Israelita «Montefiori»* in Bogotá 1938 und jüdischen Vereinigungen wie der *Sociedad Hebrea de Socorro* 1936 (von zur Mühlen 1988: 70-71). Nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs ist ein Großteil der jüdischen Emigranten in andere lateinamerikanische Länder, in die USA oder nach Israel weitergezogen.

Die Juden Kolumbiens erarbeiteten sich innerhalb der begrenzten Religionsfreiheit, die im Konkordat zwischen der katholischen Kirche und dem kolumbianischen Staat

festgelegt ist und die Übereinstimmung der Erziehung mit den Lehren und Sitten der katholischen Religion fordert, Lösungen für die eigene Bildung. So war Anfang der siebziger Jahre der weitaus größere Teil der jüdischen Kinder in jüdischen Integralschulen in Cali, Medellín und Barranquilla eingeschrieben. An allen drei Schulen existieren auch jüdische Lehrpläne (Smith 1972: 102). Die jüdischen Schüler sind verpflichtet, eine Stunde pro Tag Hebräisch, jüdischer Geschichte oder jüdischer Religion zu widmen. Im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern, wo der Anteil der jüdischen Kinder, die jüdische Schulen besuchen, sehr niedrig ist, weisen Staaten wie Kolumbien oder Peru die höchsten Einschreibungszahlen für jüdische Schulen auf, weil der Anteil der Immigranten sehr gering ist und weil in geschlossenen Gesellschaften wie der Kolumbiens Juden eher um die Bildung eines Schutzraumes bemüht sind, der ihre Identität gewährleistet, als in offeneren gesellschaftlichen Systemen. Die große Mehrheit der jüdischen Bevölkerung lebt in Städten, und einige der jüdischen Gemeinden Kolumbiens haben sich der in den USA gegründeten konservativen Bewegung, einer jüdischen Reformbewegung, angeschlossen (Meyer 1970: 187). Zur jüdischen Bevölkerung Kolumbiens gehören sowohl Sephardim (Juden vor allem spanisch-nordafrikanischen Ursprungs), die unter anderem von der bedeutenden jüdischen Gemeinschaft in Curaçao stammen, als auch aschkenasische Juden aus Nordeuropa.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß es trotz der geschichtlichen und gegenwärtigen Bedeutung der katholischen Kirche und ihrer rechtlich abgesicherten Dominanz auch in Kolumbien einen großen Reichtum religiösen Lebens gibt, so daß die Diskussion um eine angemessene Berücksichtigung dieser religiösen Formen, auch wenn sie lediglich von Minderheiten gelebt werden, auf der Tagesordnung der Erforschung sowohl der historischen als auch der gegenwärtigen religiös-kulturellen Transformationsprozesse in Kolumbien steht.

## 6 Literaturverzeichnis

- Abel, Christopher (1987): *Política, iglesia y partidos en Colombia: 1886-1953*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Armbruster, Claudius (1994): «Religion und Kultur der Afro-Brasilianer», in: Briesemeister, Dietrich / Kohlhepp, Gerd / Mertin, Ray-Güde / Sangmeister, Hartmut / Schrader, Achim (Hrsg.): *Brasilien heute: Politik — Wirtschaft — Kultur*, Frankfurt am Main: Vervuert, S. 481-492.
- Avni, Haim (1992): *Judíos en América: cinco siglos de historia*, Madrid: Editorial Mapfre.

- Bastian, Jean-Pierre (1994): *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historias de unas minorías religiosas activas en Latinoamérica*, Mexiko-Stadt: Fondo de Cultura Económica.
- Bizeul, Yves (1995): *Christliche Sekten und religiöse Bewegungen in der südlichen Hemisphäre: eine Literaturstudie*, Bonn: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz.
- Chavez Mendoza, Alvaro / Morales Gómez, Jorge / Calle Restrepo, Horacio (1992): *Los indios de Colombia*, Madrid: Editorial Mapfre.
- Conferencia Episcopal de Colombia (1969): *La iglesia ante el cambio*, Bogotá: SPEC.
- Conferencia Episcopal de Colombia (1992): *La evangelización en Colombia: memoria del simposio sobre la evangelización en Colombia*, Bogotá: Selbstverlag.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1980): *Los grupos latinoamericanos: aproximaciones y pastoral; encuentro sobre pastoral con grupos afroamericanos*, Cartagena (Colombia): ohne Verlagsangabe.
- DM (Documento Medellín) (1968), zitiert nach: «Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils: sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, Medellín 24. 08. - 06. 09. 1968», in: *Stimmen der Weltkirche* 8, S. 22-133.
- DP (Documento Puebla) (1979): «Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft», zitiert nach: «Die Kirche Lateinamerikas: Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla», in: *Stimmen der Weltkirche* 8 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), S. 137-356.
- Dussel, Enrique (1988): *Die Geschichte der Kirche Lateinamerikas*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Elkin, J. L. (1996): *150 Jahre Einsamkeit: Geschichte der Juden in Lateinamerika*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Fischer, Manuela (1990): *Ordnungsprinzipien in den Mythen der Kágaba der Sierra Nevada von Santa Marta, Kolumbien*, Bonn: Fulos.
- Goff, James E. (1968): *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948-1958*, Mexiko-Stadt: Vondeus.
- Gómez Muller, Alfredo (1993): «Auf dem Weg zu einer Theologie der Republik im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts: der Fall Kolumbien», in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Theologie in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas: die Perspektive der Armen*, Bd. 3: *Implizite Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt: Diritto, S. 98-120.

- Hoheisel, Karl (1987): «Religionsgeographie», in: Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Lexikon der Religionen*, Freiburg im Breisgau; Wien; Basel: Herder, S. 539-543.
- «Indios Kogui: su dimensión religiosa», Themenheft der Zeitschrift *Ethnia* 68 (Oktober 1991; Medellín).
- «Indios en Vera-Baudo: aspectos socio-culturales y religiosos», Themenheft der Zeitschrift *Ethnia* 69 (Mai 1992; Medellín).
- Kohut, Karl / Meyers, Albert (1988) (Hrsg.): *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt am Main: Vervuert.
- Krumwiede, Heinrich W. (1980): *Politik und Katholische Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß: Tradition und Entwicklung in Kolumbien*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Levine, Daniel H. (1981): *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, New Jersey: Princeton University Press.
- Lienkamp, Christoph (1990): «New Religious Movements: A Theological Evaluation», in: Fédération Internationale des Universités Catholiques (Hrsg.): «Research Project on New Religious Movements», Dossier, Supplément, Rom: Typoskript, S. 807-846.
- Meyer, Marshall (1970): «Una década de judaísmo conservador en Latinoamérica», in: Comité Judío Americano (Hrsg.): *Comunidades judías de Latinoamérica*, Buenos Aires, S. 182-193.
- von zur Mühlen, Patrik (1988): *Fluchtziel Lateinamerika: die deutsche Emigration 1933-1945; politische Aktivitäten und sozialkulturelle Integration*, Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.
- «Die Pfingstbewegung als theologische Herausforderung», Themenheft der Zeitschrift *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie* (Juni 1996).
- Ring-Eifel, Ludwig (1994): «Land der angekündigten Morde: Kolumbien auf dem langen Weg in die Normalität», in: *Herder Korrespondenz* 10, S. 527-531.
- Roux, Rodolfo de (1995): «La iglesia en Colombia y en Venezuela», in: Dussel, Enrique (Hrsg.): *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José (Costa Rica): Editorial DEI, S. 399-412.
- Schlegelberger, Bruno (1995): *Los Arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA).
- Smith, John Kenneth (1972): «Jewish Education in Colombia: Group Survival versus Assimilation», Diss. University of Wisconsin.
- Torres, Camilo (1981): *Revolution als Aufgabe des Christen*, aus dem Spanischen von Johann Hoffmann-Herreros, Mainz: Matthias Grünewald.

- «Unsere Zukunft ist eure Zukunft»: *Indianer heute; eine Bestandsaufnahme der Gesellschaft für bedrohte Völker*, Hamburg: Luchterhand, 1992 (ohne Herausgeber).
- Weber, Wilfried (1977): *Pastoral der Erneuerung: Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellins*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wind, Renate (1994): *Bis zur letzten Konsequenz: die Lebensgeschichte Camilo Torres*, Hemsbach: Beltz und Gelberg.
- Zier, Ursula (1987): *Die Gewalt der Magie: Krankheit und Heilung der kolumbianischen Volksmedizin*, Berlin: Dietrich Reimer.